

# **RES PVBLICA LITTERARVM**

Documentos de trabajo del grupo de investigación “Nomos”



Lucio Anneo  
**SÉNECA**

Instituto de Estudios Clásicos  
sobre la Sociedad y la Política

2012-1

**Consejo de Redacción:**

**Director:**

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

**Secretarías de redacción:**

Federica Pezzoli (UC3M)  
Rosa García-Gasco Villarubia (UC3M)

**Comité de redacción:**

Lucio Bertelli (Università di Torino)  
David Hernández de la Fuente (UNED)  
Jorge Cano Cuenca (UC3M)  
María José Vega (UAB)  
Fátima Vieira (Universidade do Porto)  
Ana María Rodríguez González (UC3M)  
Franco Ferrari (Università de Salerno)  
Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

**Edita:**

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”  
Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43  
C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España  
Correo-e: [seneca@hum.uc3m.es](mailto:seneca@hum.uc3m.es)

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto “Lucio Anneo Séneca”

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

# I Greci e Roma: *koinoi nomoi* per un impero democratico

ANTONELLA CAPANO  
Università degli Studi di Torino

Se si vuole studiare la ricezione delle *Leggi* di Platone in età imperiale, e il valore dei *nomoi* per i Greci sotto Roma, non si può trascurare il ruolo decisivo della Seconda Sofistica e di un suo autorevole rappresentante, Elio Aristide. Essi, assumendo come riferimento e termine di confronto costante i massimi esponenti della letteratura classica greca, diventano un importante canale di trasmissione del pensiero e delle opere di Platone.

La Seconda Sofistica è una stagione retorica di ritorno al passato promossa dagli intellettuali greci che, seppur ormai acquiescenti al dominio di Roma, non rinunciano al loro orgoglio etnico e continuano a coltivare i valori della civiltà ellenica, guardando all'esempio dell'antica e gloriosa Atene, che si propongono di riconfermare nel presente. Tale proposito è perseguito con la rievocazione delle vicende e dei personaggi più rappresentativi della grandezza ateniese, che si diffonde in modo capillare nella società grazie all'autorità e alla mobilità di cui i sofisti godono in età imperiale. Di fatto, la dominazione romana, ispirata al concetto etico-politico dell'*humanitas*, costruisce il proprio consenso presso i popoli conquistati sulla cooptazione delle aristocrazie locali cui assicura la gestione autonoma della politica cittadina e di cui ricambia la fedeltà con prospettive di carriera e privilegi.

I sofisti, per lo più esponenti dell'aristocrazia greca, ottengono un ruolo di primo piano nelle scuole di retorica, dove si occupano dell'istruzione delle *élites* greco-romane con un sistema educativo improntato all'imitazione della lingua e dei testi classici; inoltre, si inseriscono nell'amministrazione politica locale, assumendo il ruolo di intermediari tra le comunità greche e l'autorità di Roma. Essi si presentano come figure poliedriche che fondono in sé più funzioni, maestri di scuola, oratori e politici, e testimoniano il legame indissolubile tra il dominio della retorica e quello della politica, che caratterizza i primi secoli del principato<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Per un quadro recente della Seconda Sofistica cfr. S. Nicosia (1994, 85-116), L. Pernot (2006, 181-190); sui sofisti e il rapporto con l'autorità romana cfr. A. Boulanger (1923, 20-28), G.W. Bowersock (1969, 44-46), G.E.M. De Ste Croix (1981, 306), Ed. Frézouls (1989, 130-147), T.A. Schmitz (1999, 77), O. Van Nijf (2001, 306-334), V.V. Flinterman (2002, 198-121), L. Pernot (2003, 126-142), R. Webb (2006, 27).

Elio Aristide è uno dei sofisti più celebri del II secolo d.C., e raccoglie tutte le istanze della sua epoca. La sua educazione retorica lo porta a contatto con i grandi modelli della cultura greca, che influenzano tutta la sua produzione, composta di 53 discorsi superstiti<sup>2</sup>. Platone è l'autore di gran lunga più citato, anche più di Omero e Demostene, massime autorità per Aristide e l'età imperiale in generale<sup>3</sup>. Una rapida rassegna degli indici di Behr, traduttore del *corpus* in lingua inglese, rivela un interesse per l'autore continuo nel tempo ed esteso a quasi tutte le opere<sup>4</sup>. I testi più presenti sono il *Gorgia* con 104 occorrenze, la *Repubblica* con 58, le *Leggi* con 55, il *Fedro* con 32, il *Menesseno* con 31, il *Simposio* con 22, l'*Apologia di Socrate* con 20, le *Epistole* con 17, il *Protagora* con 15. Seguono poi, con un'incidenza minore, *Timeo*, *Fedone*, *Alcibiade*, *Teeteto*, *Cratilo*, *Politico*, *Eutidemo*, *Parmenide*, *Crizia*, *Epinomide*. Ne deriva l'impressione di una frequentazione ampia dei testi platonici, cui però non pare corrispondere una altrettanto ampia ricezione dei contenuti. Come è già stato osservato, infatti, le allusioni o le citazioni platoniche non approdano mai a una speculazione sul pensiero del filosofo, ma si riducono a elaborazioni di contenuto o carattere retorico, forse secondo l'impronta del grammatico Alessandro di Cotieo, interprete e commentatore di Platone, attraverso il cui magistero Aristide recepì i testi dell'autore<sup>5</sup>. L'esempio delle *Leggi*, che occupa il terzo posto delle citazioni platoniche fino ad ora riconosciute, può essere rappresentativo. A parte due o tre casi di citazioni piuttosto corpose e precise, si riscontrano allusioni, parafrasi o adozione di singoli termini o espressioni, selezionate più per l'efficacia retorica che per il valore argomentativo. Aristide non riproduce parti salienti del dialogo, ma piuttosto espressioni e immagini secondarie, o addirittura cursorie, che decontestualizza e adotta come argomenti d'autorità per le sue tesi.

Sembra utile e opportuno distinguere le citazioni a seconda delle finalità dell'autore, per mostrare come la cultura classica potesse servire gli interessi variegati di un sofista. La maggior parte dei riferimenti alle *Leggi* si riscontra nei discorsi II e III, *In difesa della retorica* e *In difesa dei quattro*, che hanno lo scopo di controbattere la dura requisitoria con cui Platone nel *Gorgia* condanna la retorica e i quattro *rhetores*, Milziade, Temistocle, Cimone e Pericle, affermando la teoria di una retorica filosofica. Con la tecnica del *biaion*, Aristide mette Platone in contraddizione con se stesso, usando argomenti tratti dalle *Leggi* per smontare quelli del *Gorgia*. Per esempio in II 34, 39, 41, l'autore mostra come l'affermazione del *Gorgia*, secondo cui la retorica sia inattendibile per l'assenza

---

<sup>2</sup> Fonti principali della vita e delle opere di Aristide restano i suoi *Discorsi Sacri* (XLVII-LII), e la *Vita* di Filostrato a lui dedicata (VS II 9, 581-585). Per un approfondimento cfr. A. Boulanger (1923, 111-155), E.D. Phillips (1957, 113-119), C.A. Behr (1994, 1140-1233), S. Swain (1996, 254-297).

<sup>3</sup> Sulla fortuna di Demostene in età imperiale L. Pernot (2006, 64-68, 130-133) e (2006a). Su Omero J.F. Kindstrand (1973).

<sup>4</sup> Si fa riferimento ai due volumi di C.A. Behr, pubblicati nel 1981 e 1986, che traducono rispettivamente le orazioni XVII-LIII e I-XVI di Aristide.

<sup>5</sup> Sulla figura di questo grammatico, maestro anche di Marco Aurelio, cfr. E. Berardi (2006, 82).

di scienza, di *techne*, si vanifichi alla luce dell'autorità assoluta che Platone, nelle *Leggi*, attribuisce alle dichiarazioni della Pizia, le quali non sono dettate dall'arte, ma dall'ispirazione divina. L'importanza attribuita alla sacerdotessa è decretata al §41 con una frase tratta da *Leggi XII*, da un contesto del tutto diverso, in cui si prescrivono gli onori funebri per i membri del collegio che giudica i magistrati. Oppure in II 304, egli estorce a Platone la conclusione che la retorica fa parte della filosofia, mostrando che essa adempie al suo stesso compito, non commettere ingiustizia e non subirla, che sono i principi di una vita felice secondo *Leggi VIII* 829a, passo riportato fedelmente.

Riguardo poi alla riabilitazione dei quattro *leaders* ateniesi, si possono citare Aristide III 123 che ritaglia dal discorso sull'accoglienza degli stranieri di *Leggi XII* la teoria secondo cui l'opinione delle masse ha la capacità quasi divina di intuire la verità, per dire che non si può mettere in discussione il giudizio positivo del popolo su Pericle; III 474 e 482 ricavano rispettivamente da *Leggi VII* e *Leggi IV*, il motivo della vita come *theou paignion*, giocattolo nelle mani del Dio, e dell'inferiorità dell'arte al Dio e alla sorte, per affermare che quegli uomini non si possono giudicare solamente in base alle loro azioni.

In altri discorsi, Aristide piega gli argomenti platonici a finalità celebrative spesso diverse. È il caso dell'immagine dei Persiani che prendono Eretria come in una rete, che viene sottratta al discorso sulla costituzione ateniese di *Leggi III*, e impiegata con un duplice scopo, secondo le regole dell'opportunismo epidittico: in *Panatenaico* 102 per esaltare la grandezza di Atene, impavida di fronte alla minaccia persiana, e in *A Roma* 85 per esaltare Roma che ha superato i Persiani, "irretendo" tutto il mondo. Nel *Discorso per Apella* è un personaggio ad essere celebrato, il giovane rampollo della famiglia dei Quadrati, di cui si preannuncia un futuro illustre come giudice degli *Asclepieia*, alla luce dell'*excursus* normativo sull'educazione di *Leggi I* 643c, che, riprodotto per intero, costituisce una delle citazioni platoniche più ampie del *corpus* aristideo: se è vero che, come dice Platone, ciascuno nell'infanzia pratica giochi simili alla sua professione futura, Apella, che è stato fin da giovane giudice dei giochi, presiederà da adulto ai giochi delle grandi feste ufficiali.

Ci sono poi passi delle *Leggi* usati solo in funzione esornativa per marcare i concetti, anche in senso ironico, come avviene per il discorso *A coloro che lo criticano perché non declama*: qui, Aristide, attaccando la corruzione contemporanea che si manifesta nella predilezione dei bagni rispetto all'educazione retorica, contrappone l'esempio di Omero che limita i bagni al necessario, servendosi di quelli apprestati per i malati. Tali bagni sono indicati con l'espressione *λουτρά ἐπ' ὀνήσει καμνόντων*, ricavata da *Leggi VI*, dalle disposizioni sull'irrigazione dei terreni e la creazione di ginnasi per giovani e anziani.

Si è visto fino a questo punto come i brani delle *Leggi* siano svincolati dal contesto d'origine e adattati a quelli di Aristide. Ma anche quando la finalità dell'autore diventa politica, e quindi non così distante dal modello, il contatto

con i contenuti filosofici resta un'occasione mancata. L'esempio migliore è fornito da *Ai Rodiesi sulla concordia* XXIV 20:

καὶ μετὰ μὲν γε τυράννου καὶ νόμους θεῖναι τῶν νομοθετῶν αὐτῶν ἤδη  
τινὲς εἶπον προσφέρειν, στάσει δ' ἢ συστήναι τὸ πρῶτον ἢ συμμεῖναι  
πολιτείαν οὐδενὶ πώποτ' ἔδοξεν ἐγχωρεῖν.

e alcuni dei legislatori stessi hanno detto che è anche meglio legiferare con l'aiuto di un tiranno, ma nessuno ha mai ritenuto possibile che una costituzione si formi dal principio o duri attraverso la discordia.

Qui Aristide riprende da *Leggi* IV 710de il motivo della collaborazione tra il tiranno virtuoso e il legislatore:

ΚΛ. Ἐκ τυραννίδος ἀρίστην φῆς γενέσθαι πόλιν ἄν, ὡς φαίνη, μετὰ  
νομοθέτου γε ἄκρου καὶ τυράννου κοσμίῳ

Clinia: Tu dici che dalla tirannide deriva, a quanto sembra, la forma migliore di stato, insieme ad un valente legislatore e un saggio tiranno (trad. F. Ferrari - S. Poli).

Egli rimuove però tale motivo dalla riflessione sulla forma migliore di stato e lo trasforma in una frase quasi proverbiale, che dimostra per contrasto il carattere deleterio delle discordie: si può addirittura legiferare con un tiranno, ma non si possono creare costituzioni attraverso le *staseis*. Platone è così messo al servizio della promozione della concordia, tema principale della letteratura greca in età imperiale.

La rilettura degli autori classici per veicolare messaggi politici sull'attualità è un aspetto tipico della *melete* o declamazione, un genere letterario che si fonda sull'imitazione degli autori greci del V-IV secolo a.C. Esso si afferma in età imperiale come espressione più compiuta della Seconda Sofistica e diventa presto cassa di risonanza dei valori ellenici e strumento privilegiato di comunicazione dei Greci sotto Roma.

Il fenomeno della *melete* nasce nelle scuole di retorica come esercizio culminante del *training* educativo, ma si attesta anche fuori del contesto scolastico come orazione pubblica. Si tratta di un discorso fittizio, messo in bocca a personaggi illustri del passato e dotato di una forte componente mimetica, perché, oltre a riprodurre fedelmente la lingua attica, prevede anche l'interpretazione del personaggio introdotto a parlare, con i gesti e la modulazione della voce. Proprio questo aspetto mimetico trasforma la *melete* in un fortunato fenomeno teatrale che implica un rapporto dialettico tra il declamatore e il suo pubblico, in nome delle conoscenze retoriche condivise da entrambi. Il pubblico, che per buona parte aveva seguito l'educazione

scolastica, era chiamato a riconoscere citazioni o allusioni, e a interpretare eventuali variazioni rispetto ai modelli come riferimenti impliciti all'attualità<sup>6</sup>.

Sembra, infatti, che la *melete* si inserisca nel più ampio genere del discorso figurato, un espediente retorico che si era assai diffuso in età imperiale per aggirare le costrizioni imposte dal potere romano alla libertà di espressione, e che consisteva nella costruzione di discorsi a più livelli di lettura, in grado di trasmettere significati complessi, spesso politici, dietro alla lettera di testi apparentemente disimpegnati.

Le *meletai* rievocano personaggi e vicende esemplari del passato greco, ma sembrano affidare alla perspicacia dei lettori o degli ascoltatori il compito di cercare messaggi secondari relativi al presente, talora in linea, e talora in contrasto, con la politica imperiale romana<sup>7</sup>.

Elio Aristide, con le sue dodici *meletai* pervenute, è il maggior rappresentante del genere per l'età imperiale<sup>8</sup>. Egli non imita direttamente Platone, ma piuttosto Demostene, Erodoto, Senofonte e Tucidide. Tuttavia, il gioco retorico che rimette in scena il mondo del IV secolo, presuppone il dibattito politico-culturale dell'epoca, e pertanto non esclude allusioni al filosofo, che è comunque chiamato in causa come termine di paragone nel trattamento di concetti cardine del pensiero politico antico, come "leggi", "democrazia", paragone da cui emerge il messaggio attuale di Aristide.

Un caso interessante è costituito dalle *meletai* intitolate *Ai Tebani I e II sull'alleanza*, in cui Aristide riproduce in due versioni diverse il discorso con cui Demostene convinse i Tebani ad allearsi con gli Ateniesi contro Filippo di Macedonia prima della battaglia di Cheronea. L'orazione di Demostene non è pervenuta e forse era già andata perduta all'epoca di Aristide, che la ricostruisce combinando brani tratti da più testi demostenici. L'analisi di questo procedimento mostra come l'autore alterni fedeltà e variazione rispetto al modello con una consapevolezza che risponde forse allo scopo specifico di adeguare i brani imitati al contesto storico contemporaneo. Le variazioni sembrano adempiere a due funzioni essenziali: eliminare concetti troppo caratteristici della realtà in cui viveva Demostene, e quindi, anacronistici per l'età imperiale, e inserire espressioni che alludono al quadro ideologico e socio-politico dell'età contemporanea. Tali scarti avevano forse la finalità di richiamare l'attenzione del pubblico, che, come si è detto, era in grado di

---

<sup>6</sup> Per un inquadramento generale della *melete* cfr. J. Connolly (2001, 82-87), M. Civiletti (2002, 61-83), L. Pernot (2005, 107), F. De Martino (2006, 99-102), R. Webb (2006, 28). Più precisamente, sull'aspetto teatrale e pubblico del fenomeno, L. Pernot (1992, 13-18); S. Nicosia (1994, 96-116), L. Pernot (2006, 150-155).

<sup>7</sup> Il fatto che il discorso figurato fosse assai praticato in età imperiale è dimostrato dal fiorire di trattati su questo argomento. Si ricordino, per esempio, Seneca Rhet. *Controversiae* II 1, 33; Pseudo-Dion. *Ars Rhetorica* VIII-IX; Demetrio *Sullo stile* 294. Sulle tecniche del discorso figurato B. Schouler (1986, 257-272), D.A. Russell (2001, 156-168), P. Chiron (2003, 165-174), L. Pernot (2007, 209-234) e (2008, 427-450). Tale espediente doveva essere applicato regolarmente nelle *meletai*, se Filostrato lo considera un criterio di giudizio per misurare le capacità dei sofisti. Cfr. *VS* I 21, 519.

<sup>8</sup> Oltre alle *meletai* di Aristide, ne restano infatti soltanto una di Erode Attico, due di Polemone, quattro di Luciano e tre di Lesbonatte. Vd. L. Pernot (1992, 11) e S. Nicosia (1994, 109-110).

riconoscere le citazioni demosteniche, e sfidarlo a leggere le *meletai* in chiave attualizzante. Aristide gioca poi su termini e concetti che hanno avuto una continuità di impiego dall'età classica a quella imperiale, ma non una continuità di significato, e che, afferendo a due domini storico-politici diversi, uno passato e uno presente, potevano suggerire doppie letture.

È il caso di concetti come *eleutheria*, *autonomia*, *demokratia*, *nomos* che erano al centro del dibattito filosofico-politico nell'Atene classica, ma erano ancora significativi nella definizione dell'identità greca in età imperiale. Si può, anzi, affermare che su di essi insistesse il compromesso tra i Greci e i dominatori romani. Infatti, la propaganda imperiale, per aggiudicarsi il consenso dei soggetti, si preoccupava di dichiarare le città "libere" e "autonome", consapevole della risonanza che questi valori avevano nell'immaginario dei Greci, dominato dall'illusione di una continuità ideale con il passato<sup>9</sup>. In realtà autonomia e libertà erano state private della loro componente costitutiva, la sovranità, e si confermavano nel significato relativo, che comprendeva l'inevitabile confronto con Roma. Di fatto, per autonomia si intendeva ormai l'autogestione della politica interna lasciata ai notabili greci, che, in cambio di tale concessione, si impegnavano a garantire l'ordine e la concordia: libertà significava libertà dall'interferenza dei governatori romani negli affari locali, che dipendeva strettamente dall'osservanza di tale concordia. L'evoluzione semantica sottesa alla continuità nominale si prestava bene alla tecnica del discorso figurato, perché favoriva più possibilità di interpretazione, e Aristide ne sembra consapevole: nelle sue declamazioni *Ai Tebani* insiste molto su tali concetti. Libertà e autonomia, nel contesto fittizio della narrazione, affidate alla voce di Demostene, assumono il significato che avevano nel dibattito politico del IV secolo a.C., dove indicavano la piena indipendenza delle *poleis* nella gestione della politica estera e i capisaldi della democrazia, oltre che i caratteri distintivi dell'etnia greca in contrasto con i barbari. Tali concetti, tuttavia, dovevano richiamare alla mente del pubblico la valenza che essi avevano acquisito nella nuova condizione della soggezione a Roma.

Un passo della prima declamazione *Ai Tebani* può fornire un valido esempio. Al §45, l'ambasciatore, "Demostene", cerca di convincere i Tebani ad allearsi con gli Ateniesi contro Filippo, insistendo sull'identità e la condivisione dei valori cui si ispirano i due popoli, e cita, a questo proposito, la libertà e le leggi:

ἡμεῖς μὲν τοίνυν ἐν ἐλευθερίᾳ καὶ νόμοις τραφέντες παραπλησίους ὑμῖν  
ἤκομεν αὐτοῖ τε ὑπὲρ τούτων ἔτοιμοι παρατάττεσθαι

noi, dunque, allevati nella libertà e con leggi simili alle vostre, siamo giunti  
pronti a combattere in difesa di queste prerogative

---

<sup>9</sup> Sui contenuti della propaganda romana cfr. A. Momigliano (1950, 146-153), P. Grimal (1984, 466-478), E. Guerber (2002, 123-142).



Tale binomio pertiene al linguaggio demostenico, che identifica in esso il presupposto fondamentale della democrazia<sup>10</sup>, ma rientra anche nel lessico imperiale, e può richiamare l'interpretazione "moderna" dei due concetti, rompendo la finzione narrativa.

L'intenzione di Aristide di suggerire al pubblico una seconda lettura attualizzante sembra confermato dall'analogia terminologica che esiste tra il passo della declamazione e un punto di un suo discorso politico, il *Panegirico a Cizico* XXVII, pronunciato probabilmente negli stessi anni della declamazione (§ 43):

ὥς δὲ καὶ ἡμεῖς νῦν οὐδὲν ποικίλον οὐδὲ σοφὸν λέγομεν πρὸς ὑμᾶς, ἀλλὰ σχεδὸν ταῦθ' ἃ ποιεῖτε καὶ ἐν οἷς τέτραφθε, ταῦτα δ' ἐστὶν ἀρχόντων αἰδῶς, νόμων τιμὴ, ταῦτα φρονεῖν, αἰεὶ μὲν δὴ ποτε εὐδοκιμοῦν πρᾶγμα, τοῖς δὲ παροῦσι καιροῖς καὶ σφόδρα συμβαῖνον.

così anche ora noi non vi diciamo nulla di complesso né di saggio, ma all'incirca i valori che applicate e in cui siete stati allevati, vale a dire il rispetto per i governanti, l'onore per le leggi, e la pratica della concordia, che è un argomento da approvare sempre e soprattutto conveniente ai tempi attuali.

Di fatto l'autore, prescrivendo il comportamento da tenere nelle province, cita il rispetto delle leggi e ne afferma la conformità all'indole dei Greci con il verbo *τρέφω*, lo stesso impiegato in *Ai Tebani I* 45, per indicare che la libertà e le leggi sono innate negli Ateniesi. Nel *Panegirico* le leggi non sono menzionate insieme alla libertà, ma al rispetto dei governanti e alla concordia. Tuttavia, tali valori in età imperiale costituivano i presupposti imprescindibili per la libertà greca, libertà ormai intesa, come si è detto, nel senso di autogestione della politica cittadina senza l'interferenza romana che era, invece, catalizzata da eventuali disordini interni. Si può quindi ipotizzare che Aristide in *Ai Tebani I* 45 parlasse di libertà secondo l'interpretazione condivisa alla sua epoca, vale a dire secondo i parametri della concordia e della deferenza verso i governatori, menzionati nel *Panegirico a Cizico* 43, e proponesse il nesso libertà/leggi secondo il rapporto causale che legava i due concetti nell'ideologia greca d'età imperiale. Di fatto, come emerge da altri discorsi di Aristide, le leggi, agli occhi dei Greci, preservano la libertà, perché da un lato regolano la vita civica e assicurano la concordia necessaria a impedire l'intervento coercitivo dell'autorità romana<sup>11</sup>, dall'altro garantiscono ai soggetti il diritto di appello contro l'arbitrio dei governanti<sup>12</sup>. Risultano così confermate, anche se ridotte nei limiti imposti da Roma, autonomia e influenza popolare sulla giustizia, due fattori costitutivi dell'Atene classica, che sembrano mitigare gli aspetti costrittivi del regime

<sup>10</sup> Vd., a titolo d'esempio, Dem. *Seconda Filippica* 25, *Quarta Filippica* 4.

<sup>11</sup> Aristid. *Ai Rodiesi sulla concordia* XXIV 31.

<sup>12</sup> Aristid. *A Roma* XXVI 38.

autocratico. Tale situazione offriva ai Greci la possibilità di recuperare il concetto di “democrazia” e di interpretare il principato come tale. Ciò appare evidente nella letteratura politica imperiale che, oltre ad affermare con enfasi la sovranità delle leggi sia nell’operato del sovrano sia in quello dei sudditi<sup>13</sup>, in alcuni passi mostra esplicitamente il vincolo indissolubile tra democrazia e leggi. Dione di Prusa, per esempio, definisce Rodi, che è dotata di un regime oligarchico, una democrazia, perché gestisce i suoi affari secondo la legge e la giustizia<sup>14</sup>. E lo stesso Aristide in *A Roma* 38 afferma la natura democratica del governo romano, sottolineando che è permesso presentare ricorso contro il verdetto ingiusto dei giudici<sup>15</sup>. La validità del concetto di “democrazia” risulta dunque confermata per quanto riguarda gli aspetti legali, e presuppone la consapevolezza che i contenuti politici sono stati ormai obliterati dalla giurisdizione di Roma su tutti i principali organi decisionali. Tale reinterpretazione legale crea, dal punto di vista ideologico, una continuità costituzionale con il passato che offre ai Greci un elemento comune di identificazione, in grado di sancire la vitalità ininterrotta dell’ellenismo sotto il dominio straniero.

Il fatto che gli intellettuali greci fossero i responsabili consapevoli di questa riformulazione e relativizzazione di valori sembra confermato da Aristide che, nel discorso *Ai Rodiesi sulla concordia* XXIV 31, illustrando la situazione contemporanea, afferma che la terra è unita sotto un imperatore, ci sono leggi comuni per tutti e la libertà che si vuole:

νῦν δὲ τίς ἢ στάσεως ἀφορμὴ, ἢ ῥαστώνης οὐκ ἐξουσία; οὐ κοινὴ μὲν ἅπαντα γῆ, βασιλεὺς δὲ εἷς, νόμοι δὲ κοινοὶ πᾶσι, πολιτεύεσθαι δὲ καὶ σιωπᾶν καὶ ἀπαίρειν καὶ μένειν ἄδεια ὁπόσῃν τις βούλεται;

ma ora quale motivo c’è per la discordia, o quale impedimento per una vita piacevole? Tutta la terra non è comune a tutti, e non c’è un unico sovrano, e leggi comuni a tutti, e la libertà che si vuole, di partecipare alla vita politica, di stare zitti, di viaggiare e restare a casa?

---

<sup>13</sup> Plut. *A un governante incolto* 3, *Praecepta gerendae rei publicae* 21.

<sup>14</sup> Dione *Orazione rodiese* XXXI 58: ἀλλὰ πάντα μὲν προσήκει βεβαίως ἔχειν τοὺς κτησαμένους, καὶ ταῦτα ἐν δημοκρατίᾳ καὶ παρ’ ὑμῖν, οἱ μέγιστον φρονεῖτε ἐπὶ τῷ νομίμως καὶ δικαίως διοικεῖν τὰ παρ’ ἑαυτοῖς. “Ma è giusto che chi li ha acquisiti, tenga tutti i suoi possessi saldamente, soprattutto in una democrazia e presso di voi, che traete il massimo orgoglio dall’amministrare i vostri affari secondo la legge e la giustizia”.

<sup>15</sup> Aristid. *A Roma* XXVI 38: πῶς οὖν ταῦτα οὐκ ἐν τοῖς ἐπέκεινα πάσης δημοκρατίας; οὐκ οὐν ἐκεῖ ἔξεστι μετὰ τὴν ἐν τῇ πόλει ψήφον ἐνεχθεῖσαν ἐλθεῖν ἄλλοσε οὐδ’ ἐπ’ ἄλλους δικαστὰς, [...] παρὰ τὴν ἀξίαν, ἢ καὶ διώκοντα μὴ κρατήσαντα, μηδὲ τῷ νενικῆσθαι· ἀλλὰ μένει δικαστὴς ἕτερος μέγας, ὃν οὐποτε οὐδὲν ἐκφεύγει τῶν δικαίων. “Un tale stato di cose non supera forse ogni forma di democrazia? Nei regimi democratici non è possibile, dopo che il verdetto è stato dato nella città, rivolgersi altrove né ad altri giudici [...] (invece nel vostro impero né chi sia stato condannato è costretto ad accettare una sentenza) ingiusta, né chi abbia intentato un processo e non abbia avuto successo è costretto ad accettare la sconfitta; ma presso di voi rimane un altro giudice supremo a cui nulla sfugge di ciò che è giusto” (Trad. F. Fontanella).

Di nuovo i temi della legge e della libertà si trovano affiancati, ma Aristide sembra sottolinearne la relatività e l'irrilevanza con la sua astuzia retorica, che suggerisce ma non dice.

Si nota infatti come la libertà, cui il contesto allude con il riferimento alla possibilità di scelta, è tuttavia indicata con il termine ἄδεια, e quindi come autorizzazione, frutto di un permesso che viene dall'alto, e contempli la possibilità di "stare zitti", il perfetto contrario della *parrhesia*, che era la massima espressione della libertà nella democrazia ateniese. Essa non viene tuttavia citata in opposizione a σιωπᾶν, come ci si aspetterebbe, ma viene sostituita con un riferimento generico alla possibilità di partecipare alla vita politica con il verbo πολιτεύεσθαι. Inoltre le leggi sono qualificate come "comuni", aggettivo che ricorre spesso nei testi impegnati di Aristide con una valenza specifica e una sfumatura negativa. Esso indica sempre gli elementi di identificazione e condivisione, come riti, feste e istituzioni, offerti dal potere romano ai Greci, che sono chiamati a parteciparvi senza, però, esserne i titolari, e quindi porta con sé un senso di estraneità e imposizione<sup>16</sup>. Di conseguenza anche le leggi, nell'ottica di Aristide, fanno parte dei simboli del potere straniero, che escludono l'intervento decisionale dei Greci, ma ne pretendono il rispetto.

I passi illustrati mostrano come la letteratura politica d'età imperiale fosse percorsa dalla tendenza a usare ragionamenti retorici per riconfermare i valori cardine della civiltà greca e permettere ai Greci di sentirsi liberi nell'Impero Romano.

Alla luce di questa stretta interdipendenza tra retorica e politica, non appare improbabile che testi retorici come le *meletai* di Aristide possano veicolare messaggi politici, giocando sui testi classici e sui loro temi principali per suggerire doppie letture. Esse, nel significato letterale, conforme al contesto storico fittizio, rimandano al valore politico e assoluto che termini come libertà e leggi hanno nel dibattito politico del IV secolo a.C., nei passi patriottici di Demostene, come nelle teorizzazioni di Platone, o nelle riflessioni degli storici; ma, a un secondo livello, implicito, alludono al valore puramente ideologico che essi assumono nella letteratura politica imperiale, alla luce di una rivisitazione retorica degli autori antichi, che ha lo scopo di garantire la sopravvivenza della civiltà greca sotto Roma.

Le *Leggi* di Platone forniscono un punto di vista privilegiato per lo studio della rilettura dei classici da parte della Seconda Sofistica e di Elio Aristide. Esse infatti offrono un doppio termine di confronto: un'opera esemplare della grecità e un concetto – quello di "legge" – fondamentale nel pensiero politico antico. Aristide, con i due espedienti della decontestualizzazione nelle orazioni politiche, e del discorso figurato nelle *meletai*, priva entrambi della loro profondità storica e li trasforma in simboli autorevoli, volti a convalidare una

---

<sup>16</sup> Aristid. *Alle città sulla concordia* XXIII 13, 24, 53-54, 65-66, *A Roma* XXVI 100. Sul valore dell'aggettivo κοινός in Aristide cfr. V. Nutton (1978, 209-221), S. Swain (1996, 290), R.S. Asirvatham (2000, 73-74).

nuova definizione identitaria, e ad agevolare l'inserimento dei Greci nelle strutture del potere romano. E questo anche affermando, come fa Aristide nel discorso *A Roma*, il paradosso dell'impero romano come democrazia comune sotto il comando di uno solo<sup>17</sup>.

## Bibliografia

Asirvatham, R.S. (2000), *Macedonia and Memory: the Legacy of Alexander in Second Sophistic Rhetoric and Historiography*, diss., Columbia Univ.

Behr, C.A. (1981), *P. Aelius Aristides: The Complete Works*. Translated into English by C. A. Behr, vol. II, Orations XVII-LIII, Leiden.

----- (1986), *P. Aelius Aristides: The Complete Works*. Translated into English by C. A. Behr, vol. I, Orations I-XVI, with an Appendix containing the fragments and inscriptions, Leiden.

----- (1994), *Studies on the Biography of Aelius Aristides*, «ANRW», II, 34. 2, 1994, pp. 1140-1233.

Berardi, E. (2006), *Elio Aristide. Epicedio per Eteoneo. Epitafio per Alessandro*, Alessandria.

Boulanger, A. (1923), *Aelius Aristides*, Paris.

Bowersock, G.W. (1969), *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford.

Chiron, P. (2003), "Les rapports entre persuasion et manipulation dans la théorie rhétorique du discours figuré", in S. Bonnafous, P. Chiron, D. Ducand, C. Lévy (eds.), *Argumentation et discours politique*, Rennes, pp. 165-174.

Civiletti, M. (2002), "Meléte: analisi semantica e definizione di un genere", *Papers on rethoric*, 4, pp. 61-87.

Connolly, J. (2001), "Reclaiming the theatrical in the Second Sophistic", *Helios*, 28 (1), pp. 75-96.

De Martino, F. (2006), "I sofisti e l'arte di comunicare", in *Approches de la Troisième Sophistique. Hommage à Jacques Champ*, éd. par E. Amato, A. Roduit et M. Steinrück, Bruxelles, pp. 96-128.

De Ste Croix, G.E.M. (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World from Archaic Age to the Arabe Conquest*, London.

---

<sup>17</sup> Aristid. *A Roma* XXVI 60: καθέστηκε κοινὴ τῆς γῆς δημοκρατία ὑφ' ἐνὶ τῷ ἀρίστῳ ἄρχοντι καὶ κοσμητῇ. "Si è costituita una democrazia comune e universale, sotto un unico uomo, il miglior capo e ordinatore".

Flinterman, J.J. (2002), "The Self-portrait of an Antonine Orator: Aristides, or. 2.429 ff.", in *Greek Romans and Roman Greeks. Studies in Cultural Interaction*, ed. E. Nis Ostenfeld, Aarhus, pp. 198-211.

Frézouls, Ed. (1991), "L'Hellénisme dans l'épigraphie de l'Asie Mineure Romaine", in *ELLHNISMOS, quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989, ed. par S. Saïd, Leiden, pp. 125-147.

Grimal, P. (1984), "La clémence et la douceur dans la vie politique romaine", *CRAI*, 3, pp. 466-478.

Guerber, É. (2002), "Le thème de la liberté des Grecs et ses prolongements politiques sous le Haut-Empire", in *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde Romain. Hommage à Claude Lepelley*, textes réunis par H. Inglebert, Paris, pp. 123-142.

Kindstrand, J.F. (1973), *Homer in der Zweiten Sophistik*, Uppsala.

Nicosia, S. (1994), "La Seconda Sofistica", in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, direttori: G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, I 3, Roma-Salerno, pp. 85-116.

Nutton, V. (1978), "The Beneficial Ideology", in P.D.A. Garnsey, C.R. Whittaker (edd.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, pp. 209-221.

Momigliano, A. (1950), "Ch. Wirszubski, *Libertas* as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate", *JRS*, pp. 146-153.

Pernot, L. (1992), *Les discours siciliens d'Aelius Aristide*, New York (rist. Salem 1992).

----- (2003), "L'art du sophiste à l'époque romaine", *Ars et ratio*, pp. 126-142.

----- (2005), "Athènes, lieu de memoire", in *Antiquité tardive et humanisme de Tertullien à Beatus Rhenanus*, Mélanges offerts à H. Heim à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire, volume édité par Y. Lehmann, G. Freyburger et J. Hirstein, Turnhout, pp. 101-120.

----- (2006), *La retorica dei Greci e dei Romani*, ed. ital. a cura di L. Spina; trad. it. di F. Caparrotta, Palermo.

----- (2006a), *L'ombre du tigre: recherches sur la réception de Démosthène*, Napoli.

----- (2007), "Il non-detto della declamazione greco-romana: discorso figurato, sottintesi e allusioni politiche", *Papers on Rhetoric*, 8, ed. L. Calboli-Montefusco, Roma, pp. 209-234.

----- (2008), "Les faux-semblants de la rhétorique grecque", in *République des lettres, république des arts. Mélanges offerts à Marc Fumaroli de l'Académie Française*, Genève, pp. 427-450.

Philipps, E.D. (1957), "Three Greek Writers on the Roman Empire", *Class. Med.*, 17, pp. 102-119.

Russell, D.A. (2001), "Figured Speeches: Dionysius, *Art of Rhetoric VIII-IX*", in C.W. Wooten (ed.), *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome*, Leiden, pp. 156-168.

Schmitz, T.A. (1999), "Performing History in the Second Sophistic", in *Geschichts-Schreibung und Politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr.*, Kolloquium zu Ehren von K. E. Petzold, Juni 1998, Stuttgart, pp. 71-92.

Schouler, B. (1986), "Le déguisement de l'intention dans la rhétorique grecque", *Ktema*, 11, pp. 257-272.

Swain, S. (1996), *Ellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World 50-250 A.D.*, Oxford.

Van Nijf, O. (2001), "Local heroes: athletics, festivals and elite self-fashioning in the Roman East", in *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, ed. S. Goldhill, Cambridge, pp. 306-334.

Webb, R. (2006), "Fiction, *mimesis* and the performance of the Greek past in the Second Sophistic", in *Greeks on Greekness: viewing the Greek Past under the Roman Empire*, 29, pp. 27-46.